

НАСИЛЬСТВО І ТОЛЕРАНТНІСТЬ: ПРОБЛЕМА МЕЖ І БЕЗМЕЖНОСТІ

У статті розглядається проблема насильства і толерантності. На основі аналізу цих феноменів здійснюється дослідження їх меж і безмежності. Доводиться онтологічна сутність насильства, яке потребує сутнісних обмежень, і толерантності, що у плюралістичному суспільстві може переродитися у безпринципне ставлення до дійсності.

Проблема насильства й толерантності завжди була в центрі уваги відомих філософів минулого та сьогодення, навіть якщо вона не формулювалася таким чином. Незважаючи на те, що термін "толерантність" став звичним порівняно недавно, його сутність осмислювалася ще у стародавні часи. Насильство і ненасильство, панування і підкорення, сила та слабкість – ці поняття, так чи інакше, містилися у міркуваннях мислителів, які належали до різних філософських шкіл і напрямків. Багато смислів і значень, що надавалися цим феноменам, зробили проблему їх співвідношення не тільки дуже актуальною, але й дуже неоднозначною. Гегель, Маркс і Ніцше, кожен на свій лад, висвітлили необхідність насильства у конкретно-історичному процесі, себто зробили спробу виявити його позитивні аспекти; представники російського революційного демократизму та їх послідовники втілювали теорію насильства в практику, що жахнула цивілізований світ. Глобальні події сьогодення, демонструючи небезпеку силових засобів розв'язання різноманітних міжнародних та внутрішніх проблем, актуалізують проблему толерантності, що має глибинні зв'язки з ціннісними смислами людського існування. Тому дослідження феноменів насильства й толерантності, визначення їх меж або безмежності в сучасному стані розвитку суспільства є досить нагальним.

Метою роботи є з'ясування співвідношення насильства й толерантності з позиції визначення їх меж і безмежності.

Завданням статті є аналіз насильства і толерантності крізь призму соціогуманітарних проблем сучасності.

Сутність проблеми, що досліджується, розглядається такими вченими як: Д. Медоуз, М. Месарович, Д. Ханіган, А. Гусейнов, А. Панарін, А. Зотова, М. Шевченко та ін. Різні грані насильства, толерантності, свободи та соціального консенсусу аналізуються у працях провідних вітчизняних учених – М. Поповича, І. Бичка, С. Кримського та ін. Однак питання про межі насильства і толерантності в сучасному світі лишається ще недостатньо дослідженим.

З'ясування меж і безмежності як насильства, так і толерантності у контексті сучасного соціокультурного дискурсу складає елемент наукової новизни даної роботи.

Перш за все зазначимо, що навіть короткий екскурс в історію доводить онтологічну сутність таких феноменів, як насильство й толерантність. Уявлення стародавніх греків про *Першоєдине* (також як про *Брахман* або *Дао* у східних мудреців) містило в собі поєднання світла й п'їтьми, істини та хиб, добра й зла. Якщо перший ряд протилежностей наділявся позитивними характеристиками та припускав толерантні відношення, то в другому мались на думці негативні значення, в які природним чином вписувалося насильство. Проте ці бінарні опозиції визначали незбагненну сутність буття й складали споконвічну гармонію та рівновагу світу. Зокрема, Геракліт повчав, що війна всезагальна, правда є розбрат, і все виникає через боротьбу, себто насильство є необхідним компонентом дійсності. Разом з тим, результатом зіткнення протилежностей стає найпрекрасніша гармонія. Необхідність, яка, будучи вихором, містить у собі опір, була причиною виникнення усього й у Демокрита. У той же час, філософ підкреслював, що у всьому повинна бути міра, перевищувати яку недоцільно. Поворот до людини в Сократа, котрий підкорився насильству афінських законів, знаменувався ствердженням діалогічності, що є умовою толерантних суспільних відносин. Надалі Платон й Арістотель, будуючи проекти ідеальної держави, сполучали способи досить жорсткого державного управління з принципами справедливості. З одного боку, вони визнавали рабство та соціальне насильство невід'ємними атрибутами одвічного порядку речей, а з іншого боку – були щирими супротивниками деспотичних режимів. Отже, античні мислителі сприймали насильство й толерантність як онтологічні складові світового ладу.

В епоху Середньовіччя філософські міркування про єдність позитивних і негативних подій у житті людини та соціуму знайшли яскраве втілення у теодицеї, котра концептуально покладала відповідальність за зло й насильство на людину, що має розум і, відповідно, свободу вибору. Зло розуміли як необхідний компонент світу, хоча при цьому пропагувалося непротивлення злу насильством. Останній принцип знайшов світоглядне втілення у відомій філософській та життєвій позиції Л. Толстого. Доба Відродження та Нового часу актуалізувала проблему влади, права, свободи у соціальних концепціях Макіавеллі, Гоббса, Локка, французьких просвітників; природно, що питання, пов'язані з насильством, посідали тут важливе місце. Надалі німецька класична філософія, поєднавши філософську та етичну проблематику, зробила акцент на необхідності гуманістичних відносин між людьми. Кант, Фіхте і Шеллінг розглядали свободу особистості як умову розвитку суспільства, в якому людина може бути лише ціллю, але ніяк не засобом досягнення мети. У метафізичному відношенні свобода як позитивний екзистенціал буття передбачала звільнення від хибних цінностей профанного існування, а іноді – від страждань, що зумовлювалися викликами долі. Цікаво, що Шеллінг пов'язував стан вищого звільнення з екзистенційними митями найвищого страждання. Саме в такі миті воля людини перемагає силу долі, яка виявляється відносною величиною. У цьому переверненні полягає "найбільша думка і найбільша перемога свободи – добровільно нести також покарання за неминучий злочин, щоб втратою своєї свободи довести саме цю свободу та загинути, заявляючи свою свободну волю" [1: 488]. Таким чином,

Шеллінг міцно поєднав так званий "злочин", основою якого є насильство, з вищим станом особистісного звільнення.

У свою чергу Гегель, описуючи позитивне в межах, що відокремлюють його від негативного, доводив, що всяке щось граничить і визначається іншим. Обґрунтовуючи розумність світу, він вбачав у насильницьких діях спосіб, яким тільки й можливо подолати життя на межі тління. Цю тезу підхопив Маркс, оголосивши насильство повитухою старого суспільства, котра вагітне новим. Пізніше Камю, роздумуючи про бунт відчуженої людини, віддав належне генію Маркса: "Ми зобов'язані йому думкою, що вбирає в себе весь розпач нашого часу – а розпач у даному випадку краще всякої надії, – думкою про те, що праця, яка перетворилася у приниження, уже не має нічого спільного з життям, хоча триває стільки ж, скільки й саме життя" [2: 281]. Але насильство, що міститься в марксовому проєкті перетворення буття, робить сумнівною позитивність ідеї справедливості. Тому Камю засудив утопію Маркса, доля якої втілилася в служіння цинізму в комуністичній Росії: "Ідеальний режим, що ґрунтується на суспільній власності, силкувався визначити себе як справедливість плюс електрифікація. У кінцевому підсумку він виявився електрифікацією мінус справедливість" [2: 286]. У тоталітарних режимах ХХ сторіччя Камю вбачав тріумф злочинної моралі, котра породжувала безкінечне чергування перемог, що завершуються помстою, й поразок, що породжують розпач і злість. Фашизм він визначав як мораль кримінальників, а ленінсько-сталінська мораль – як цинізм, обумовлений не плюсом радянської влади, а її мінусом. Щоправда, Камю не ототожнював режими Гітлера і Сталіна, але, очевидно, його характеристика може стосуватись і трагічної долі марксового вчення в Радянському Союзі.

Звернемо увагу на те, що класична постановка питання про співвідношення насильства й толерантності обумовлює незвідність їх до загальної парадигми мислення. Цілісність сущого підкоряється певній ієрархії, що припускає відповідний розряд цінностей. Моністична традиція, властива класичній парадигмі, побудована на двозначній системі цінностей: істинне та хибне, справжнє та несправжнє. Безапеляційність суджень і оцінок, упевненість у їхній правильності зміцнюють ціннісну піраміду, в якій релігійним і моральним цінностям належать почесні вищі місця. Мораль розглядається як умова збагнення святості трансцендентного, що символізує вищу досконалість. Диктатура моралі, таким чином, піднімає ідею належного над особистістю, яка, у свою чергу, визнає апіорне домінування загального над суб'єктивним. Але феномен заперечення, що припускає чисту негативність, містить у собі прагнення до певного компромісу. Будучи відношенням сумірних величин, заперечення присутнє в суті будь-якої диференціації та кожного визначення. Бінарні опозиції, що від самого початку містять сакральний смисл, проводять лінії між природним і культурним, припустимим і неприпустимим. Однак дискредитація якого б то не було ціннісного явища знищує міцну межу цих опозицій. З руйнуванням класичної системи цінностей останні стають об'єктом різних світоглядних переваг. Це природним чином стосується й проблеми співвідношення насильства й толерантності, спроби визначити їх межі.

За словами Б. Маркова, вже Гегель добре подав метафізику межі. "Межа і поріг, розрізнення і визначення – це не тільки епістемологічні поняття, що відіграють важливу роль у пізнанні. Це перш за все феномени життєвого світу, який Ніцше охарактеризував як силову взаємодію" [3: 251]. Сприймавши історію цивілізації як низку безкінечних обмежень і заборон, Ніцше повстав проти панування самовпевненої посередності та закликав до героїчних цінностей вільної людини. Проте героїка обраних містила в собі неприхований елемент насильства, яке є іманентним законом життя. За Ніцше неможливо вимагати від слабкості, щоб вона була бажанням сили, але неможливо й вимагати від сили, щоб вона не була бажанням панування й торжества. Тому й свобода завойовується у війні, яка знищує слабких і негідних. Високопробна доброта, терпимість і щирість, що притаманна шляхетній людині, може проявитися лише тоді, коли справжня духовна аристократія буде панувати; до тих пір "маленька" людина є або перешкодою, або засобом досягнення вищих цілей. Людство, що цілком пожертвуване вищому типу людини, зазнало би великого прогресу.

Як бачимо, Ніцше здійснював апологію насильства, вважаючи його онтологічним феноменом, безмежним у численності проявів. Але вчення німецького бунтаря, амбівалентне за своєю суттю, передбачало також і безмежність вселюдської гармонії, що коли-небудь настане в облагородженому світі. Повставши проти тотального здрибнення людини, яка загрузла в міщанському болоті, Ніцше закликав її до духовної сили та постійного самопоходання. Його концепція надлюдини була теорією-мрією, котра, на жаль, зазнала метаморфоз у дусі нацизму, який не визнавав меж у практичній нелюдськості.

Що стосується Росії, то втіленням усіх негативних характеристик насильства в ХІХ столітті постала діяльність Нечаєва, заснована на безсоромній спекуляції благородними ідеями. Не дивно, що його не тільки критикували російські теоретики, але й засуджували сучасні західні філософи. Так, Е. Роуз зараховував Нечаєва до одержимих особистостей, які створили основу для наступних нелюдських експериментів [4: 9]. Крайнє заперечення всяких моральних норм, що втілювалося в нечаєвщині, одержало у свій час негативну оцінку й у класиків марксизму: "Ці всеруйнівні анархісти, які хочуть усьому надати стану аморфності, щоб встановити анархію у сфері моралі, доводять до крайньої межі буржуазну аморальність" [5: 399]. Як бачимо, марксизм угледів у нігілістичній практиці Нечаєва, який прагнув зруйнувати основи буржуазної добропорядності, прояв граничної аморальності самої буржуазної свідомості. Це відмежування від політичного тероризму є ще одним свідченням неоднозначності марксизму й правомірності інтерпретації його з позицій філософського гуманізму.

У свою чергу, Камю, розмірковуючи про джерела авторитарних вчень, теж пов'язує їх не тільки з діяльністю Бакуніна, що спопелив моральні цінності в горні загального заперечення, але і з політичним цинізмом Нечаєва, який, за його словами, був жорстоким ченцем безнадійної революції [2: 241-242]. Камю впевнений, що підміна метафізичного бунта революційно-деспотичними режимами приводить до диктату умоглядного ідеалу над людським життям. Бажаючи надати реальності гомогенного характеру, ідеологи насильства абсолютизують здатність людини до вольової трансформації дійсності. У результаті відбувається легалізація терору, що

означає заперечення особистості від імені абсолюту, який насправді є абстрактно-раціоналістичною утопією. Відзначаючи, що в бунту є свої денді і свої лакеї, Камю підкреслює, що ні в тих, ні в інших бунт не визнає своїх законних дітей. Бунт – це аскеза, нехай навіть сліпа, бо бунтар завжди шукає святиню: "Якщо бунтар богохульствує, то він чинить так у надії на нового бога" [2: 196].

Камю переконаний, що Ленін, як і Маркс, не передбачав страхітливого апофеозу історичного божевілья, в якому воля до влади замінила прагнення до справедливості. На думку французького філософа, Ленін прагнув вигнати мораль з революції, резонно вважаючи, що неможливо встановити революційну владу, шануючи при цьому десять заповідей. Проте основне протиріччя революції 1917 р. Камю вбачає не в тому, що вона прагнула до справедливості за допомогою насильства, бо рабства й обману в історії було скільки завгодно за всіх часів. Її трагедія – це драма сучасного розуму, який, претендуючи на універсальність, лише концентрує в собі всі людські каліцтва й потворності. На думку Камю, у сьогоднішньому світі лише одна філософія вічності може виправдати ненасильство, яке, у свою чергу, пасивно виправдує жахи рабства; з іншого боку, систематичне насильство активно руйнує живе людське співтовариство й те буття, яким воно нас наділяє [2: 345].

Антиномія насильства й ненасильства, що однаково потребують самообмеження, актуалізує проблему відчуження індивіда, який прагне до єднання зі світом. Власне кажучи, крах Метаутопії означає заміну християнського Бога ідолом Історії. Аналіз людської історії доводить, що на зміну одній великій утопії завжди приходять інші, які містять явний або прихований елемент насильства, наприклад, макроутопія Маркса чи мікроутопія Чернишевського. Очевидно, людська свідомість потребує повернення до ідеалів, навіть до перекручено витлумачених.

У екзистенційному світобаченні, що відкидає монологізм як зручну систему засвоєння цінностей, вимога переоцінки цінностей коректується пошуком межових модусів існування. Відчуження, яке стало характеристикою новоєвропейського світовідношення, містить у собі конфліктність, що потребує варіативних способів злагоди. Тому і Сартр повертає людину до моральної проблематики: проголошена Ніцше *смерть Бога* означає для нього як тріумф принципу "Все дозволено", так і узурпацію суспільством вищої функції диктувати моральні закони. Будучи результатом космічної та соціальної безрідності сучасної людини, філософія Сартра свідомо прославляє її ізольоване буття. Але абсолютний індивідуалізм, так як і категоричний колективізм, страждають одномірністю й не можуть вирішити проблему гармонізації буття. Як справедливо зауважив Бубер, індивідуалізм охоплює лише частину людини, а колективізм охоплює людину як частину, тому обидва вони не проникають до людини як до цілого: "Там склад людини перекручений, тут же він прихований" [6: 401]. Тому в екзистенціалізмі роблять спробу знайти компроміс між *я* і *ми*: оголошується безмежна відповідальність людини за долю світу.

Злам жорстких вертикально-ієрархічних структур сприяв актуалізації проблеми свободи волі та особистісного вибору. Особливо зухвалого вигляду вирішення цієї проблеми зазнало у філософії постмодернізму. Плюралістична терпимість, що утвердилась і запанувала в постмодерному суспільстві, піддала сумніву тверду аксіологічну позицію. Тому й проблема насильства втрачає у постмодернізмі свою екзистенційно-соціальну насиченість. Це відбувається не тому, що дана проблема втратила актуальність, а, скоріше, тому, що насильство вже не розглядають як спосіб самоствердження особистості. Насильство завжди пов'язане з вимогами центризму, а, отже, воно суперечить постмодерністській філософії, яка надає перевагу тактиці обходу умовного супротивника по краях. На думку американського ученого Ф. Джеймсона, ідеологічні настанови постмодернізму передбачають згладжування й усунення соціальних конфліктів, причому ці настанови виступають у формі несвідомого, яке знаходиться в споконвічно розсіяному, дисперсному стані й тому виходить за рамки соціально-політичних проблем, ефективно утверджує владу пануючої ідеології [7: 20].

Відкидаючи ідею насильства як дійового способу вирішення людських проблем, постмодернізм виступає за поліфонічне перетворення реальності. У той же час, толерантність, що стверджується в постсучасному суспільстві, демонструє свою неоднозначність, яка містить не тільки позитиви, але й негативи. Йдеться про деяке перевищення міри, що призводить до переродження толерантності в небезпечну форму безпринципності. Так звана "масовизація" провокує всеїдність і конформізм; активна маргіналізація й світоглядна невизначеність стають характеристиками нашої епохи. Однак людині притаманна потреба у впевненості, яка є необхідною умовою позитивної самооцінки. Це робить можливим входження індивіда в життя, відкрите комунікації. За Рікером, існує три види турботи, що здійснюють даний процес: турбота про себе, турбота про іншого і турбота про інституцію; причому перша не тотожна егоїзму: "...Передусім це здатність вибирати, з тієї чи тієї причини надавати перевагу одному перед іншим, коротше, здатність діяти інтенційно; далі – це здатність викликати зміни в ході речей, ініціювати щось у світі, коротше, здатність до ініціативи" [8: 270-271]. Усі три види турботи, описані Рікером, виступають у єдності, де кожна з них є умовою існування інших. Показово те, що на перше місце Рікер ставить турботу про себе як передумову й основу толерантності, необхідної в державі, яка завжди залишається монополією легітимного насильства.

На протигагу постметафізичній комунікативній філософії, постмодерністи заперечують метаправила, які засновані на вимозі універсалізації. Ці метаправила належать необмеженій мовній співдружності. Природне бажання людини не перебувати у вічному становленні, а, нарешті, знайти стійку буттєвість, вимагає прийняття дискурсивної етики. Аргументація в практичному дискурсі, під яким розуміється раціонально-комунікативна діяльність, розглядається постметафізичною філософією як умова усвідомленого взаєморозуміння. "Дискурсивна етика, – підкреслює Габермас, – протистоїть етичному скептицизму тим, що вона пояснює, як обґрунтовуються моральні судження" [9: 131]. Солідарність поступається місцем етиці взаємної згоди, а на зміну волі до влади приходять прагнення до розумного консенсусу.

Важливо, що вимогу відповідальності наприкінці ХХ сторіччя багато західних філософів пов'язують з етикою майбутнього. Принцип відповідальності розглядають як новий вид етичних запитів, новий вид належного. І хоча філософія постмодерну з підозрою відноситься до поняття належного, принцип відповідальності не відкидається, а приймається як умова вибору способу існування. Можна сказати, що постмодерністів об'єднує з представниками практичної філософії зацікавленість не етикою як такою, а етикою процесу спілкування. У плюралістичному суспільстві люди об'єднуються відповідно до їх екзистенційної й соціальної мотивації. Так, Р. Рорти переконаний у дієвості почуття солідарності, себто здатності бачити незначність традиційних розходжень порівняно з подібністю загальних для всіх болю та приниження. Здатність до співробітництва належить до морально значущих здібностей, а ефективна діяльність припускає активну, хоча й, як правило, неявну співпрацю з іншими людьми [10: 99, 108].

Як бачимо, ідея солідарності, що присутня у різних варіаціях у попередніх філософських теоріях, набуває актуальності в умовах постсучасного співтовариства. У постмодерному суспільстві ізоляція індивіда не виключає постійного залучення в гучноголосо колективного проведення часу, а виразний індивідуалізм не перешкоджає руху за діалог у плюралістичному суспільстві.

Висновки:

1. Антропологія насильства включає у себе досвід переживання зруйнованої єдності суб'єктно-об'єктних відносин. Цей досвід ніколи не закінчується й репрезентує процес, межі якого завжди залишаються відкритими. Проте насильство, притаманне життю взагалі й тому онтологічно безмежне, не може бути продуктивним способом вирішення будь-яких соціальних проблем. Воно потребує сутнісних обмежень, які визначені ціннісними пріоритетами загальнолюдської культури.

2. Толерантність, позитивна за своєю суттю, передбачає безмежність розумних шляхів спілкування. У той же час, некритичне ставлення до суперечливих подій сучасності відкриває можливість її переродження у вседозволеність і свавілля, тобто в якості, котрі притаманні насильству. Плюралістичний поліфонізм може сприяти зміцненню толерантності в суспільстві, але може призвести й до зворотного результату. Тому виникає питання про певну межу толерантності, а це не просте завдання сучасності.

3. Критична функція філософії, що не зводить її до повчання або проповіді, але зберігає її сутнісну основу – любов до мудрості, покликана руйнувати розумову інертність і будувати людський світ. Філософія завжди націлюється на щось граничне та й, водночас, – на межеве, в якому висвітлюється складність і неоднозначність бінарних опозицій. Дослідження антиномії насильства і толерантності, яке набуло особливо важливого значення в умовах сьогодення, може відкрити нові ракурси та перспективи в розвитку нашого суспільства.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ ТА ЛІТЕРАТУРИ

1. Шеллинг Ф.В. Философия искусства / Под общ. ред. М.Ф. Овсянникова; Пер. с нем. Н.С. Попова. – М.: Мысль, 1999. – 608 с.
2. Камю А. Бунтующий человек. – М.: Политиздат, 1990. – 415 с.
3. Марков Б.В. Храм и рынок. Человек в пространстве культуры. – СПб: Алетейя, 1999. – 296 с.
4. Rose Eugene. Nihilism. The Root of the Revolution of the Modern Age. – Fr. Seraphim Rose Foundation: Forestville, California, 1994. – 104 p.
5. Маркс К., Энгельс Ф. Альянс социалистической демократии и международное товариство рабочих // К. Маркс и Ф. Энгельс. Твори: В 30 т. – Вид. друге. – Т. 18. – Київ: Вид-во політичної літератури України, 1964. – С. 313-435.
6. Buber M. Das Problem des Menschen // Schriften zur Philosophie. – München: Kösel, 1962. – Bd. 1 – S. 77-171.
7. Jemeson F. The political unconscious: Narrative as a socially symbolic act. – Ithaka, 1981. – P. 20.
8. Рікер П. Етика і мораль // Рікер П. Навколо політики / Пер. В. Андрушка, О. Мокровольского, А. Плеханової та ін. – К.: Д.Л., 1995. – С. 269-283.
9. Habermas J. Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln. – Fr.-a.-M.: Suhrkamp, 1983. – 212 s.
10. Рорти Р. Царь Соломон и простолюдин: проблема согласования конфликтных моральных интуиций // Вопросы философии. – 1994. – № 6. – С. 98-110.

Матеріал надійшов до редакції 18.10. 2007 р.

Емельянова Н.Н. Насилие и толерантность: проблема границ и безграничности.

В представленной статье рассматривается проблема насилия и толерантности. На основе анализа этих феноменов осуществляется исследование их границ и безграничности. Доказывается онтологическая сущность насилия, нуждающегося в существенном ограничении, и толерантности, которая в плюралистическом обществе может переродиться в беспринципное отношение к действительности.

Emelyanova N.N. Violence and Tolerance: the Problem of Scopes and Boundlessness.

The problem of enforcement and tolerance is viewed in the present article. On the basis of the analysis of these phenomena the investigation of their boundaries and unlimitedness is made. The ontological essence of enforcement (that needs to be essentially limited) as well as the essence of tolerance (which in pluralistic world may turn into the attitude of no principle to the reality) are proved.